

# **In naam van welke God? De Heilige Oorlog als snelweg naar het Hemels Leven.**

## ***Islam en het Westen, een onmogelijk huwelijk?***

Amar El-Omari

[el\\_omariamar@hotmail.com](mailto:el_omariamar@hotmail.com)

**Engelse titel:** In the name of which God? The Holy War as a highway to the Promised Land.  
*Islam and The West, an impossible matrimony?*

**Samenvatting:** Niettegenstaande Freud (1984, [1930]) religie als een illusie beschouwt, waarschuwt hij ons er eveneens voor, jaren later herhaald door Lacan (2005, [1960]), om religie niet met dwang uit onze maatschappij te weren. Enkele decennia later zijn deze woorden brandend actueel in het maatschappelijk debat of er in een democratisch Westen plaats is voor de islam. De verwijzing naar het jihadisme en de terreurdaden die in naam van Allah gepleegd worden, zijn hierbij het voornaamste argument om de plaats van de islam in ons land in twijfel te trekken. Het valt daarbij op dat vaak jongeren die hier geboren zijn zich aangetrokken voelen tot een radicale interpretatie van de islam waarbinnen een duidelijke vijand gelokaliseerd wordt en men via de operatie van een geweldsakt de eeuwige held, '*de negatieve held*' (Khosrokhavar in: Benslama, 2015), kan worden. Als '*surmusulman*' (Benslama 2015; 2016) bestrijdt men de eigen interne twijfels en angst en vindt men een sluitend antwoord op elke existentiële vraag in een *postislamisme* dat zich als alternatief wereldbeeld aandient. Deze postislam fungeert daarbij als het identificatiebeeld dat een uitweg biedt uit de vraag of men nu allochtoon dan wel autochtoon is. Het radicale islamitische gedachtengoed zoals we dit vandaag zien, kunnen we zodoende interpreteren als een symptoom van onze maatschappij, als een politieke en sociale beweging en niet als een terugkeer naar de traditie, noch als een louter religieuze stroming.

**Summary:** Even though Freud (1984, [1930]) considers religion to constitute an illusion, he also warns us, years later repeated by Lacan (2005, [1960]), not to attempt to get rid of religion out of our society. A few decades later, these words are very present in the public discourse about the question if in a democratic West there is room for the Islam. The reference to jihadism and the acts of terrorism committed in the name of Allah are the main arguments to question the place of Islam in our society. It is striking that often young people born here are attracted to a radical interpretation of Islam within which a clear enemy is located and one can become the eternal hero, '*the negative hero*' (Khosrokhavar in: Benslama, 2015) through an act of violence. As a '*surmusulman*' (Benslama 2015; 2016), one fights one's own internal doubts, fears and finds a conclusive answer to every existential question in a *post-Islamism* that presents itself as an alternative worldview. This post-Islam acts as an identification image that offers a way out of the question of whether one is an immigrant or a native citizen. As so, we can see the radical Islamic ideology as it shows itself nowadays as a symptom of our society, as a political and social movement and not as a return to tradition nor as a purely religious movement.

**Slutelwoorden:** extremisme, radicalisme, jihadisme, islam, *surmusulman*, postislamisme, migrant.

**Keywords:** extremism, radicalism, jihadism, islam, *surmusulman*, postislamism, immigrant.

## Inleiding

*Een man meldt zich aan op verwijzing van zijn partner omdat er psychisch iets met hem gaande is. In de eerste sessies spreekt hij over zijn bekering tot de islam en zijn plannen enkele jaren terug om naar het Midden-Oosten te trekken en een heilige dood te sterven.*

*Net zeventien is een andere patiënt wanneer hij mij de trappen op volgt naar mijn therapieruimte. Nog niet volwassen en reeds getekend door de gruwel die geen enkele mens zou mogen ondergaan: het gemartelde, dode lichaam van zijn vader aan de oever van een rivier staat in elk van zijn herinneringen gebrandmerkt; de vlucht naar veiligheid, naar de vraag om erkenning als vluchteling door verschillende landen leest als een actiefilm, een thriller, een amper in taal uit te drukken ervaring. Net niet volwassen en als oudste zoon gebukt onder verantwoordelijkheden die ondraaglijk zijn, lijkt de blik van de buitenwereld zoals hij die ervaart – moslim, Tsjetsjeen, bedreigend en geradicaliseerd – dermate dwingend dat hij op bepaalde momenten dreigt samen te vallen met dit beeld: ‘misschien moet ik terug en sterven voor mijn volk, misschien is de weg van de jihad de enige mogelijke weg’.*

*Ze is moeder, werkt in de socioculturele sector, moslima en trots op haar wortels. De stilte en sprakeloosheid in de straten is sterk aanwezig in de dagen dat haar leven een andere wending neemt. Het is eind november 2015 en de blik van de hele wereld lijkt op de hoofdstad van België gericht. In een nacht vallen gewapende mannen haar huis binnen. Slaapdronken wordt ze afgevoerd en urenlang ondervraagd. Dezelfde vragen keren in verschillende variaties terug en voelen als een mitraillettesalvo aan. Ze voelt amper verbinding met haar lichaam en de woorden om haar betrokkenheid bij de aanslagen te ontkennen zijn onvoldoende dragend. Na verschillende uren wordt ze vrijgelaten: in tijden van terreurdreiging niveau vier lijkt een vermoeden van betrokkenheid bij aanslagen voldoende om alle recht op privacy te verliezen. Dagenlang wordt ze op basis van een anonieme tip buiten haar weten om geschaduwd en afgeluisterd. De tip blijkt vals, zij blijft achter met de brokstukken van een gebroken lichaam, het raadsel hoe zij nu zichzelf moet definiëren en wat moslima zijn nog betekent.*

Deze korte vignetten illustreren treffend Rudi Vranckx' (2015) verwijzing naar een *identiteitsverhaal* in zijn analyse van wat de aantrekking tot een radicale interpretatie van de islam faciliteert en hoe deze islam zich verhoudt tot onze westerse maatschappij. Het lijkt daarbij alsof niet meer het geslachtsverschil, maar de culturele of religieuze alteriteit als maatstaf gebruikt wordt om het verschil te definiëren en de migrant<sup>1</sup> van de autochtoon te differentiëren. Lacans *il n'y a pas de rapport sexuel* wordt hier: *il n'y a pas de rapport culturel/religieux*.

In 1927 schrijft Freud dat cultuur ons behoedt tegen de willekeur van de natuur. Verder veronderstelt hij dat, gezien cultuur geen alomvattende oplossing is voor de grillen van het dagelijks leven, de resterende hulpeloosheid op God wordt geprojecteerd. Religie zou daarbij als voornaamste functie hebben om de verschrikkingen van de natuur uit te bannen en de mens

---

<sup>1</sup> Migrant: Voor het gemak zal ik de term *migrant* in deze context gebruiken voor elke burger die een andere etnische afkomst heeft. Wettelijk heeft men vanaf de derde generatie automatisch de Belgische nationaliteit net als kinderen van de tweede generatie van wie een van beide ouders Belg is. Daarnaast bestaat er een procedure om de Belgische nationaliteit aan te vragen.

te verzoenen met de wreedheid van het lot. Religie vult daarbij de tekortkomingen van de cultuur op. Religieuze voorstellingen zouden dus niet meer zijn dan het product van de nood aan bescherming tegen de natuur door een bepaald ideaal te creëren waarbij de oudste wens van de mens wordt vervuld: het sussen van de angst van en voor ieder mogelijk gevaar door de installatie van een wereldorde waarin gerechtigheid centraal staat (Freud, 1984, [1927]). Waar Freud religie als een illusie ziet (1984, [1927]), merken we vandaag de dag op dat de plaats en functie van het geloof – meer bepaald: de islam – steeds meer ruimte inneemt in het maatschappelijk debat. Het radicalisme<sup>2</sup> en het jihadisme<sup>3</sup> worden hierbij als bedreigende factoren gezien voor de westerse samenleving. Tegelijkertijd positioneert een *postislamisme*<sup>4</sup> zich transnationaal als waardig alternatief wereldbeeld. Opvallend is dat vaak jongeren wiens levensgeschiedenis door migratie is getekend – de ouders, de grootouders en in sommige gevallen zelfs de overgrootouders – het kruis van deze overtocht nog niet volledig in een verhaal hebben ingebed en een permanente ervaring hebben de vreemde Ander te zijn. In een bepaalde interpretatie van de islam vinden zij oriëntatiepunten om hun identiteit te definiëren en coördinaten om de finaliteit van het leven te doorgronden. De vraag dient zich hierbij aan of we het radicalisme kunnen denken als een symptoom dat eigen is aan ons huidig tijdsklimaat en hoe dit zich verhoudt tot de westerse samenleving enerzijds en de geschiedenis van de islam anderzijds.

### ***Radicalisme, postislamisme en de jihadist: symptomen van onze tijd***

Radicalisme betekent in de kern dat men ideeën koestert die buiten de mainstream vallen. Radicalisering is een proces van aliënatie en indoctrinatie waarbij men enerzijds vervreemdt van de eigen context en samenleving en anderzijds via passieve blootstelling aan radicale boodschappen zelf radicaler wordt, om vervolgens zelf actief informatie op te zoeken (Benyaich, 2015). Benyaich (2015) stelt daarbij vast dat de oorzaken meervoudig zijn waardoor een klassiek beeld van de *jihadstrijder* niet bestaat. Hij observeert daarbij wel dat dit opvallend veel jongeren aantrekt die de ervaring hebben dat België noch het land van herkomst van hun voorouders voldoende ankerend is om als identificatiebeeld te fungeren (Benyaich, 2013).

Benslama (2015) merkt op dat jongeren daarbij actief op zoek gaan naar een islam die voor het eerst in de geschiedenis niet meer door de traditie en de cultuur gestut is, maar opnieuw dient uitgevonden te worden. Zij geven een nieuwe interpretatie aan de islam, die vervolgens als tegencultuur in oppositie geplaatst wordt tot zowel het Westen, alsook een breuk vormt met de cultureel gekleurde islam die de eerste generatie migranten praktiseert (Leman in: Loobuyck, 2015).

---

<sup>2</sup> Extremisme versus radicalisme: elke extremist is een radicaal maar niet elke radicaal is een extremist. Radicalen koesteren ideeën die buiten de mainstream vallen. Extremisten zijn bereid geweld te gebruiken om hun ideeën te verspreiden. In die zin is de zelfmoordterrorist een extremist maar niet dat elkéén die sympathiseert met IS en dus radicaal denkt, een extremist is (Benyaich, 2015).

<sup>3</sup> Jihadisme: legt de nadruk op transnationalisme en het vormen van een gemeenschap over de grenzen heen. Het jihadisme vernauwt daarbij *jihad* tot de strijd tegen interne en externe vijanden van de islam. Het jihadisme is een politieke beweging die elementen bevat uit het salafisme (waarbij vooral de islamitische code of de gedrags- en uiterlijke kenmerken om zich als moslim(a) te typeren worden geaccentueerd) en het islamisme (een nationale islam gebaseerd op een conversatieve interpretatie van de Koran en het concept *tawhied*: het samenvallen van godsdienst en staat) (Benyaich, 2015; Benhaddou, 2016).

<sup>4</sup> Deze term wordt hier geïntroduceerd om te verwijzen naar een interpretatie van de islam die zich als alternatief voor een westerse wereldbeeld aanbiedt. Deze *postislam* sluit aan bij Aslans definitie van een gedeterritorialiseerde politieke islam die een totaalantwoord aanreikt op elke levensvraag en als een identificatie fungeert waarbinnen de mens schijnbaar volledig maakbaar is (Aslan, 2009, 144-152).

De aantrekking tot IS kunnen we hier begrijpen als een fascinatie voor het heldenverhaal: een individu wraakt het lijden van een collectief en in de dood wordt hij een held. De mise-en-scène zien we in het filmen van de aanslag en de *held* voorafgaand aan de feiten waarna de media zorgt voor de verspreiding (Roy, 2015). Dit alles vindt plaats in een westerse maatschappij die Benslama (2016) typeert volgens Lacans welgekende uitspraak *Dieu est mort, plus rien n'est permis* (Lacan, 1966, p.130): in een wereld zonder God is er geen Ander meer die verbiedt of gebiedt, die garant staat, waardoor de mens aan de eigen verlangens en de eigen schuld wordt overgeleverd. Vandaar de extreme verboden die hij zichzelf oplegt en deze in het geval van de jihad rechtvaardigt met de formule *in naam van God*. De radicale interpretatie van de islam kan dan gelezen worden als een mogelijk antwoord op de angst die eigen is aan het huidig tijds klimaat waarin de mens nog weinig grond onder de voeten lijkt te hebben, wat voor de migrant een nog sterkere ervaring is omdat diezelfde grond letterlijk vreemd is.

Paradoxaal gezien wordt de subjectieve dimensie van de ervaring van vervreemding ontkend of zelfs geloofchend doordat men zichzelf als geheel positioneert en verdeeldheid enkel aan de vijand, de ongelovige toekent (De Kesel in: Devisch & De Kesel, 2007). Benslama (2002) zegt hierbij dat deze interpretatie van de islam er een is zonder intern conflict, een niet-verdeelde islam, wat we kunnen verbinden aan de illusie van de maakbaarheid van de mens. Waar de Koran stelt dat enkel God één is en de mens verdeeld, wat we onder andere terug vinden in de meerdere verknopingen van de islam met de lokale cultuur<sup>5</sup> (Benslama, 2002), wordt net deze eigenschap opgeheven door het vooropstellen van *één islam: dé islam*.

Zizek (2016) merkt op dat het misbruiken van religie om geweld te legitimeren vaak geworteld is in een gefrustreerd verlangen naar participatie in en aan de maatschappij. Een ogenschijnlijk religieus ideaal wordt daarbij vooropgesteld (Benslama, 2005) maar is in de kern eerder politiek dan religieus gekleurd. Benasayag (2011) stelt daarbij vast dat de *forclusie van de islam* door de westerse maatschappij zich wrekt door een terugkeer van de islam in een gewelddadige vorm. Hij alludeert hierbij op het gegeven dat er maatschappelijk verschillende vraagtekens geplaatst worden bij de kwestie of er in een seculier Europa plaats is voor de islam. Nussbaum (2013) merkt ook op dat vooroordelen tegen moslims een feit zijn in onze maatschappij. Zij verwijst hiervoor naar de interne logica van Europa die geënt is op de natie en in haar redenering nog steeds functioneert volgens de leuze *bloed, bodem en volk*<sup>6</sup>. Wanneer men geen deel kan uitmaken van dit gedeelde verhaal over wat mensen samenbrengt en samenhoudt, is men volgens haar dan ook genoodzaakt een eigen narratief te creëren. Het jihadisme lijkt als alternatief verhaal dan te correleren met leed en verlies enerzijds en ongeduld over een niet-interveniërende God anderzijds.

De gedachte dat God niet zou luisteren is voor sommige moslims dermate ondraaglijk dat men denkt het wraakinstrument van God te zijn: men handelt in naam van God en deze logica veronderstelt dan per definitie dat God luistert (Stern, 2004). Zemni & Casier (in Devisch & De Kesel, 2007) merken in dat opzicht op dat men post-mortem hoopt te krijgen wat bij leven niet bereikbaar is: *iemand zijn*. Benslama (2016) interpreteert de identificatie met dit radicaal

---

<sup>5</sup> De geschiedenis van de islam kenmerkt zich door een verovering van verschillende landen en waarbij de islam zich als geloofssysteem verknoot met de lokale culturele gewoontes. Het meest klassieke voorbeeld hiervan is hoe sterk variërend van islamitisch land tot land de hoofddoek door moslima's gedragen wordt. Hetzelfde zien we terug in de *djellaba* – het islamitisch kledingstuk – dat de moslimman draagt en in kleur en vorm heel erg kan verschillen.

<sup>6</sup> We kunnen veronderstellen dat deze logica nog steeds actueel is zoals blijkt uit het gegeven dat de nationaliteit van jihadstrijders kan ingetrokken worden als strafmaatregel na een veroordeling. Waar een gedetineerde zijn burgerrechten verliest, kan de terrorist die vanuit religieuze motieven een geweldsdelict pleegt, ook de nationaliteit – en in sommige gevallen zijn recht op verblijf – kwijtspeelen.

denken als een mogelijk antwoord op de fragiliteit van de moderne mens. Men duidt zichzelf aan als *postmoslim* en vindt een uitweg uit een minderwaardigheidscomplex omdat men zich superieur en uitverkoren voelt. De identiteit als moslim is eveneens een oplossing voor het gevoel Belg noch Arabier te zijn (Khosrokhavar, 2014) en vindt vaak een grond in de ervaring van een kwetsuur van een islamitisch ideaal enerzijds<sup>7</sup> en persoonlijke blessures anderzijds. Men creëert hierbij een identiteit als *surmusulman*: wat aanvankelijk een defensie is tegen de innerlijke ervaring van het *niet-(voldoende-)moslim* zijn, wordt gecompenseerd via het mechanisme van overidentificatie met een imaginair beeld van dé islam en dé moslim en een desidentificatie met de mensheid (Göncü 2017; Benslama, 2015; 2016). Benslama (2015; 2016) introduceert *surmusulman* als betekenaar om een vorm van imaginaire immuniteit te beschrijven waarbij men actief dat stuk in zichzelf opzoekt dat *niet-moslim* is en het bestrijdt met de representatie *meer moslim zijn*.

In de praktijk kan de overidentificatie met dit beeld van moslim zijn zich bijvoorbeeld op de volgende manier tonen: *onlangs kwam een man op afspraak na verwijzing door zijn huisarts die de eerste tekens van een burn-out meende te herkennen. De man in de wachtzaal heeft wel iets van een buitenwipper: groot, gespierd, een stuurse blik, constant rond zich kijkend. Het spreken valt hem moeilijk en de eerste minuten is het zoeken hoe we hem zonder intrusief te zijn kunnen vragen wat hem bij ons brengt. Ergens in de loop van de sessie spreekt hij over zijn geloof en over hoe hij in een strikte opvolging van de islamitische regels een manier heeft gevonden om zijn bestaan vorm te geven. Hij verafschuwt de simplistische volkse interpretatie die zijn ouders praktiseren en heeft de indruk dat verderf onze maatschappij typeert. Als kind was hij anders zegt hij, minder met de islam bezig en gevoeliger voor de lusten van het leven, voor dat wat des duivels is.*

De *surmusulman* kunnen we daarbij lezen als een subject dat gevangen zit tussen zelfverwijten enerzijds en het beeld dat de media van de islam maakt anderzijds, en via een overinvestering in de moslimidentiteit deze onlust hoopt op te heffen. De overstap naar een terroristische act geeft hierbij een vrijgeleide om het interne geweld te externaliseren en biedt een extreem genot aan door de stellige overtuiging te kunnen genieten van de positie van de eeuwige held (Benslama, 2015; 2016). Het jihadisme vernauwt hier tot een nieuwe vorm van heroïsme, *de negatieve held*: diegene die zich identificeert met de anti-waarden van de maatschappij en deze desnoods via geweld tracht te realiseren. Er is dus een breuk met de maatschappij enerzijds en een fantasma van een ideale gemeenschap anderzijds (Khosrokhavar in: Benslama, 2015). Het ideaal-Ik, aangestuwd door een ideaalbeeld van een islamitische gemeenschap, drijft hierbij naar de dood en legitimeert deze vanuit de ervaring van de vernedering: de kwetsuren die ervaren worden als migrant in een westerse maatschappij. Binnen deze interpretatie is het radicalisme gelijk te stellen aan een vorm van waanzin van het ideaal<sup>8</sup>: de ervaring van een krenking van het Ik wordt gesublimeerd door een geïdealiseerd

---

<sup>7</sup> Dit concept wordt hier geïntroduceerd om deze nieuwe vorm van religieuze identificatie te markeren die eigen is aan ons huidige tijds klimaat, niettegenstaande deze op het eerste gezicht een terugkeer naar de traditie pretendeert. Het meest opvallende kenmerk hiervan is dat de religieuze identiteit het primaire identificatiebeeld wordt: niet de nationaliteit noch het ras, niet het land van herkomst (van de voorouders) noch het land waarin men woont, worden daarbij als voldoende stuttend ervaren om als spiegel te fungeren om het Ik te definiëren. *Postmoslim* wordt de meesterbetekenaar waarrond men zich positioneert en die in eenzelfde beweging andere betekenaars als *Belg*, *Marokkaan*, *Turk* (deels) verwerpt.

<sup>8</sup> Khosrokhavar (2014) verwijst hierbij naar het gegeven dat op wereldschaal de glorie van de islamitische wereld nog slechts een schim is van wat deze ooit is geweest. Daarenboven wordt vaak met argusogen gekeken naar wat volgens sommige moslims als islamitisch ideaal wordt beschouwd: een maatschappij waarin geloof en staat volledig samenvallen.

<sup>9</sup> Dit refereert naar het collectieve fantasma van de *Oemma* – de ideale islamitische gemeenschap waarin geloof en staat samenvallen – dat desnoods via geweld dient gerealiseerd te worden.

beeld van de dood waarin rust zal gevonden worden in het leven na de dood (Asson in: Benslama, 2015). Tegelijkertijd wordt het Ik dat in onze huidige tijd niet altijd even sterk gegrond is, geconsolideerd door het aanreiken van een identiteit die behoedt tegen het uiteenvallen. De islam wordt hier een construct dat antwoorden aanreikt op alle mogelijke vragen (Juy-Erbibou in: Benslama, 2015) en tegelijkertijd het fantasma van een islamitische gemeenschap vooropstelt (Roy, 2015).

In de sessies verschijnt heel snel de droom van een ongecompliceerd leven dat duidelijkheid en houvast verschaft: *lange tijd droomde hij ervan naar Syrië te trekken, zo vertelt hij in de tweede sessie. In het huwelijk dacht hij rust en stabiliteit te vinden, een reden om in leven te blijven. Voor even lijkt deze oplossing te werken tot hij de constante krenkingen van wat hij zelf als een niet-geslaagd leven ervaart niet meer kan verdragen. Hij zegt een universitair diploma te hebben en niet te begrijpen hoe hij nu als lager geschoolde bediende zijn brood moet verdienen. Zijn vrouw is zo afhankelijk van hem dat hij soms niet goed weet hoe de agressie die hij hierdoor voelt te begrijpen. De gedachte dat hij defect is, dat er iets in hem stuk is of gewoon ontbreekt, houdt hem op een merkwaardige manier overeind. Tegelijkertijd denkt hij dat de dood de enige oplossing is. Zijn vrouw zelf is op zich niet gekant tegen een nieuw leven in een Arabisch land.*

Benslama & Khosrokhavar (2017) merken op dat vrouwen die naar Syrië trekken vaak een geromantiseerd beeld hebben van de liefde: een verlangen vrouw en moeder te zijn. Ze stellen doorgaans een geïdealiseerd beeld van de viriele man centraal, de man die oprecht en ernstig is en de dood niet schuwt. Wat een wens naar de terugkeer van de traditionele vrouw lijkt te zijn, duiden zij aan als neo-traditionele vrouwen die zich verzetten tegen het unisekse beeld – tegen de opheffing van het geslachtsverschil – dat in het Westen heerst. Het geweld van de zelfmoordterrorist interpreteren Benslama en Khosrokhavar (2017) als een handtekening van het Boven-Ik. Dit Boven-Ik dat normaliter het teveel – de excessen – limiteert, wordt hier gebruikt ten behoeve van een God die geniet van de haat van zijn schepsels.

De jihadist gelooft verantwoordelijk te zijn geworden voor God (Benslama, 2014). Radicalisatie zou dan een symptoom van het verlangen naar wortels zijn die een sociale band mogelijk maken, een identiteit aanreiken alsook elke existentiële angst dempen door deze te vervangen door de ervaring van almacht. Ieder teken van singulariteit lijkt hierdoor weggeveegd te worden, maar heeft als winst dat het lijden rond de vraag naar identiteit verdwijnt door het vooropstellen van een collectief. Men vervangt de interne vervreemding door een definiëring van de externe agressor: diegene die het islamitische ideaal aanvalt. Deze ervaring staat toe buiten de Wet op te treden in Naam van God (Benslama, 2016).

Benslama (2016) benoemt deze ervaring als een vorm van incestueuze band met God waarbij men denkt een dermate intieme band met God te hebben dat men in Zijn Naam optreedt. Waar de gelovige God zoekt, denkt de *surmusulman* door God te zijn gerekruteerd. De geweldsact zelf benoemt Benslama (2016) als *megalomane melancholie van het inhumane*: men zoekt de dood op en tegelijkertijd is er een breuk met de mensheid en een loskoppeling van het eigen lichaam. De zelfmoordterrorist gebruikt hierbij het eigen lichaam als object dat in de destructie ervan toegang verschaft tot een eeuwig leven in het hiernamaals.

Redelijk snel breekt de melancholische man de therapie af: *hij zegt zo goed als niks meer te voelen, tenzij een angst die hem naar de dood duwt. Hij voelt nog weinig voor zijn vrouw en kan zich niet herinneren wanneer hij haar voor de laatste maal als seksueel wezen heeft beschouwd. Hij weet dat hij moet luisteren wanneer God tot hem zal spreken. Hij zegt genoeg te hebben gesproken maar belooft terug te komen als spreken weer zinvol lijkt.*

### ***Postislamisme als antwoord op de vraag naar een identiteit***

9/11, de dag waarop beelden die we tot dan enkel in actiefilms zagen plots geen fictie meer waren en spreken over *terrorisme* een dagelijkse praktijk werd. De vraag die we ons hierbij kunnen stellen is hoe we dit *plotse* gebeuren in een geschiedenis kunnen inbedden van waaruit we iets kunnen begrijpen van de onderliggende motieven die tot dergelijke gewelddaden leiden. Armstrong (2005) benoemt 9/11 historisch gezien als de dag waarop de geschiedenis een andere loop heeft genomen. Interessant in haar lektuur is de veronderstelling dat fundamentalistische stromingen wezenlijk moderne bewegingen zijn die in geen andere tijd dan ons huidige tijdsklimaat hadden kunnen ontstaan (Armstrong, 2005). We kunnen spreken van *postislamisme*: een transformatie van de islam die enkel in onze tijd kan plaatsgrijpen. De profeet Mohammed wordt in deze interpretatie van de islam tot een mythe gereduceerd en losgekoppeld van de historische periode waarin hij heeft geleefd. Daarnaast wordt de islamitische wet tot een reeks statische en absolute regels vernauwd. Het postislamisme is hier het kind van twee fenomenen: enerzijds de postmoderne gedachte van de maakbaarheid van de mens: *iedereen kan net als de profeet Mohammed zijn*, in het jihadisme doorgetrokken naar *men is net als de profeet uitverkoren*; anderzijds de ontkoppeling van de islam uit een geschiedenis en een context. De islam wordt dan een script waarbinnen de dimensie van de betekenis amper nog vervat zit.

Vanuit de kliniek weten we hoe belangrijk het is dat het spreken en de subjectieve ervaringen ingebed worden in een narratief. De context van een migratie kan hier mogelijks het risico inhouden afgesneden te worden van een context, iets wat in de kliniek soms bevestigd wordt door patiënten van de tweede, maar vooral ook van de derde generatie voor wie zowel de westerse maatschappij als ook het land van herkomst van de grootouders vreemd zijn. Laroui (2006) refereert in deze context naar een islamisme dat het effect is van twee narratieven die in botsing zijn – de Westerse Grote Ander en de Arabisch-Islamitische Grote Ander – en pretendeert een totaalantwoord aan te reiken op alle levensvragen (Laroui, 2006). Wat in deze stelling duidelijk wordt, is dat we verschillende variabelen kunnen onderscheiden die in ons tijdperk en onze maatschappij op een specifieke wijze tot elkaar in verhouding staan en de voedingsbodem vormen voor het postislamisme: het Westen, de islam, de geschiedenis van zowel de islam als het Westen, de migratiegolven uit de Arabische wereld die eigen zijn aan onze tijd, het postmodernisme.

Rudi Vranckx (2015) brengt deze elementen treffend met elkaar in verhouding in wat hij *een identiteitsverhaal* noemt: hij verwijst hiervoor naar de vaststelling dat IS meesterlijk het *storytelling* uit Hollywood incarneert: via allerlei beelden en media wordt een verhaal gecreëerd waarin geappelleerd wordt aan de vergane glorie en de gouden tijden van weleer – de tijden waarin de Arabieren de wereld domineerden – en dat schril contrasteert met de gevoelens van lijden en onmacht die nu bij veel Arabieren en moslims leven. Het uitroepen van het kalifaat zou dan een antwoord zijn op een geschiedenis van kolonialisatie die in veel islamitische landen nog onverwerkt is. Voor de moslims in het Westen komt daar het gegeven bij dat in meer dan vijftig jaar migratie onze hele integratiepolitiek lijkt te zijn mislukt en het *wij-zij discours* tegenwoordig meer dan ooit centraal staat (Vranckx, 2015). Zeegers (2016) bevestigt dit met de vaststelling dat er een breuk is tussen de traditionele islam van de eerste generatie migranten – een islam die sterk cultureel en lokaal ingebed en gekleurd is – en een nieuwe, meer fundamentalistische islam die vooral bij jongeren populair is omdat deze duidelijkheid en richting biedt en een soort schild vormt tegen de maatschappij waarvan men de indruk heeft dat deze hen uitspuwt, hun anders-zijn als voornaamste eigenschap ziet. In de kliniek getuigen verschillende patiënten over deze ervaring: *ze is getatoeëerd, heeft meerdere piercings en felle fluokleurjes in het haar. Niks aan haar uiterlijk verraadt dat ze het dubbel is van dat andere meisje dat enkele maanden daarvoor op gesprek is gekomen: gesluiert en in donkere gewaden gekleed en met de blik op een onbestemd punt gericht. Beiden zouden hoogstwaarschijnlijk ook*

*goede vriendinnen kunnen zijn van dat eenzame meisje wiens vader van radicalisme wordt beschuldigd. Alle drie spreken zij over de kloof tussen hun gezin en zichzelf, de afstand tussen de gewoontes van het land van hun voorouders en hoe zij naar de wereld kijken, de onmogelijkheid om zowel Belg als vreemde te zijn. Voor een van hen is er geen God en het is net dat meisje dat fysiek het meest de vroomheid incarneert.*

### ***Is God dan dood?***

In *De toekomst van een illusie* (1987, [1927]) stelt Freud dat cultuur door een minderheid aan een tegenstribbelende meerderheid wordt opgedrongen. Verder schrijft hij dat religie het denkvermogen van de mens aantast, een stelling die hij in *Het onbehagen in de cultuur* (1984, [1930]) scherper neerzet door religie gelijk te stellen aan een collectieve waan die de driften aan banden legt. Schijnbaar geïnspireerd door Marx die religie als *opium voor het volk* omschrijft en Niezsches radicale *God is dood*, voerspelt Freud in 1930 dat godsdienst een illusie is die in de loop van de tijd plaats zal ruimen voor de wetenschap. Religieuze voorstellingen zouden daarbij ontsprongen zijn aan de nood aan bescherming tegen de natuur door de creatie van een bepaald ideaal dat als afweer dient tegen de kinderlijke hulpeloosheid, de creatie van een God die ons als almachtige Vader verzoent met de wreedheid van het lot. Religie vervult zodoende de wens om de angst van en voor gevaar te sussen door de installatie van een wereldorde waarin gerechtigheid centraal staat. Gelijktijdig waarschuwt Freud ons er in *De toekomst van een illusie* ((1987, [1927])) voor om religie niet met geweld af te schaffen aangezien de gelovige zich zijn geloof niet laat afpakken, door rationele argumenten noch door geboden. Religie zou daarbij als een drug zijn die de last van het leven verlicht.

Deze profetische woorden lijken bijna honderd jaar later in onze multireligieuze samenleving duidelijk aanwezig te zijn: enerzijds duiken steeds meer stemmen op die stellen dat de islam niet compatibel is met de westerse waarden en dat in extremis de vreemde als ultieme act van integratie verplicht wordt zich van zijn geloof te distantieren, anderzijds zien we hoe diezelfde vreemde steeds meer eist zijn geloof te mogen in praktijk brengen.

In *Massa-psychologie en Ik-analyse* (1987, [1921]) schrijft Freud dat de identificatie de vroegste vorm van gevoelsbinding is. Verder stelt hij vast dat religie een vorm van liefde omvat voor diegenen die hetzelfde geloof delen en naar intolerantie en wreedaardigheid neigt ten aanzien van wie hier buiten valt. Hij meent daarbij dat de libidineuze binding in zijn tijdsperk verslapt is waardoor religie minder dwingend is, maar gokt er tegelijkertijd op dat bij gelijk welke vorm van andere massavorming de intolerantie ten aanzien van anderen even groot is (Freud, (1987, [1921])). Freud schrijft hier met andere woorden een sociale functie aan religie toe door te verwijzen naar wat religie voor een groep kan betekenen en bepaalt wie tot deze groep behoort. Deze stelling echoot bijna honderd jaar later met Laroui's verwijzing naar de *twee narratieven* (2006): de massa die zich groepeerd rond de nominatie *westerse waarden en normen* en diegenen die deze niet zouden delen. Mogelijks faciliteert dit de aantrekking tot het *postislamisme*: de aansluiting bij een andere massa, een andere groep als tegenreactie op enerzijds een uitsluiting uit de maatschappij en anderzijds de ervaring dat men de islam niet zou mogen praktiseren. In deze islam vindt men dan een antwoord dat zich als een systeem zonder tekort aandient en een mythische identiteit vooropstelt die in extremis aanstuurt op een thanatopolitiek: het opgeven van een waardeloos aards leven in functie van een ideaal en de belofte van perfectie in het hemels leven (Gönz, 2017) in een daad die de identificatie met de groep markeert en tegelijkertijd de intolerantie jegens de ander, de niet-gelovige viseert.



*Hij is zeventien en uit alles wat hij zegt en doet is meer dan duidelijk dat hij zoekt naar aansluiting in de conventionele realiteit. Vanuit zijn ervaring nergens aansluiting te vinden, lijkt een oplossing in de identificatie met een islamitisch ideaal, dat hem een eeuwig leven garandeert alsook richtlijnen aanreikt om zich in de wereld te oriënteren, bijzonder aantrekkelijk. Zijn constante getuigenis over de alomtegenwoordigheid van God vloekt met het wetenschappelijk vertoog dat eigen is aan de twintigste eeuw en schijnbaar voorgoed met God heeft afgerekend.*

God zien als dood betekent niet automatisch dat alles toegestaan is (Lacan, 2005 [1960]). De destructie van autoriteit leidt namelijk niet per definitie tot het afschaffen van de wet. Dit vinden we reeds terug in Freuds mythe van de oervader (Freud, 1984, [1912-1913]); Johnston in Davis, Pound & Crockett, 2014) volgens dewelke het geweten zich vormt als gevolg van schuldgevoelens na het vermoorden van de oervader (Lacan, 2005, [1960]). Lacan die zich meer dan Freud bewust is van de beperkingen van de wetenschap wijst ons erop dat religie de mens iets biedt wat wetenschap noch psychoanalyse kunnen: het symboliseren van de rest in en van het Reële en het draaglijk maken van een tekort.

Lacan zegt in 1960 dat de existentie van de mens niet volledig uitgedrukt kan worden in wetenschappelijke formules. Hij markeert met deze vaststelling de grens van wat de wetenschap kan, aangezien het geheim van ons bestaan niet geheel kan doorgrond worden. De confrontatie met dit tekort kan mogelijks een heropflakking van de interesse in religie teweegbrengen. (Lacan, 2005, [1960]). Religie kan hier een antwoord formuleren op de leegte en troost bieden wanneer men in aanraking komt met het tekort (El Shakry, 2017). Religie zou niet te stoppen zijn omdat het net medieert tussen wet en verlangen en dus op een unieke manier betekenis verleent. Religie is volgens Lacan gerelateerd aan de grote Ander en vormt de ultieme garantie dat er een meesterbetekenaar bestaat waarrond alle betekenis zich positioneert. Het is een poging om iets van het Reële te omzwachtelen en enigszins vorm en woord te geven.

Lacan stelt dat elk religieus vertoog een vorm van spreken is en dus per definitie met een tekort bezet is (Davis, Pound & Crockett, 2014). Vertaald naar de context van het postislamisme betekent dit het volgende: de veronderstelling dat het onbewuste gestructureerd is als een taal houdt in dat het net het vraagteken is dat de mens drijft. Voor de gelovige betekent dit onder andere de onduidelijkheid te verdragen of men al dan niet een *goede* gelovige is. Lacans stelling verwijst met andere woorden naar de ruimte voor interpretatie. Dit gegeven vinden we in de islam bijvoorbeeld terug in de *fatwa's*: religieuze voorschriften die sinds jaar en dag door een groep theologen worden bepaald op basis van actuele thema's. In het spreken van het postislamisme ontbreekt echter het vraagteken dat als interpunctie de twijfel inherent aan het mens-zijn incarneert. Daarbij worden zowel het westers mensbeeld als ook de voorschriften uit islamitische landen en de huidige islamitische leiders als inferieur gezien ten overstaan van een sluitend betoog waarbinnen de ruimte voor interpretatie vervalt en men veronderstelt te weten hoe *mens* te zijn, een sluitend antwoord te hebben op de vraag naar onze existentie door een ideologie te promoten die zekerheid verschaft (Arpin, 2016). Men *is* met andere woorden *dé goede gelovige*.

Deze interpretatie gaat diametraal in tegen het benaderen van God in termen van verlangen. Dit laatste betekent dat God gezien wordt als het onmogelijk object, als datgene wat voortdurend gezocht wordt, maar constant ontsnapt aan het subject (Davis, Pound & Crockett, 2014). Men veronderstelt hierbij dus dat de mens door een tekort wordt getekend. Geloven vraagt daarbij een verdeeld subject enerzijds en een geloof in een verondersteld wetend subject anderzijds. Geloven kan zodoende nooit absoluut of compleet zijn. Geloof veronderstelt een geloof in de Grote Ander, en net dit gegeven is in het huidige tijds klimaat in gevaar gezien de Naam-van-de-Vader minder stabiel is. Van San (in Loobuyck, 2015) stelt vast dat er een

gezagsvacuüm is in het gezin van de Syriëstrijder. Zij observeert daarbij dat in het gezin van herkomst van verschillende gekende Syriëstrijders de rol van de vader afwezig is, een gegeven dat ook Benslama en Khosrokhavar (2017) opmerken in hun analyse van de familiale context van enkele vrouwelijke Syriëstrijders. Een context van migratie kan hierbij mogelijk bedreigend zijn voor de rol van de vader als autoriteit. *De Naam-van-de-Vader*, verwijzend naar de koppeling van het menselijk verlangen aan de symbolische orde, is ten gevolge van een migratie mogelijk minder sterk verankerd. Hierdoor kan de Grote Ander van en in de migratie onvoldoende garant staan in het aanreiken van een waaier aan antwoorden op wat de finaliteit van het mens-zijn is. De vraag hoe de Grote Ander van het Westen en de Grote Ander van het land van herkomst in elkaar te haken, is de uitdaging van iedere migrant van tweede en daaropvolgende generaties (El-Omari, 2016a; 2016b). Wanneer de Grote Ander van het vaderland door een migratie reeds verzwakt is en daarenboven als identificatiebeeld door de westerse blik wordt afgewezen, kan het postislamisme een verleidelijk alternatief antwoord bieden.

### ***Islam en migratie – Migratie en transformatie van de islam***

De migrant verliest zowel letterlijk als figuurlijk de aarde onder zijn voeten. Dit vormt volgens Nathan (2007) de noodzaak om na een migratie het interne culturele kader waarmee de externe realiteit gecodeerd wordt opnieuw te moeten denken. Met Lacan kunnen we dit vertalen als het zoeken naar een manier om de Westerse Grote Ander te laten in- en aanhaken op de Grote Ander van het land van herkomst (El-Omari, 2016a; 2016b). Religie krijgt daarenboven in eerste instantie vorm in een interpersoonlijke verhouding, in de band tussen ouder en kind, en is dus bij uitstek gesubjectieerd. De uitdaging bestaat er dan in om zonder de culturele inbedding iets van die religiositeit over te dragen en tegelijkertijd binnen de maatschappij een gemeenschap te vormen. In de beweging van de migratie wordt namelijk het *Ik* op een bepaalde manier dooreengeschied: enerzijds zijn de identificatiebeelden niet meer voorhanden en anderzijds wordt in de gepercipieerde dwang tot integratie bijna geëist dat verschillende lagen van de identiteit worden opgeheven.

Lacan (2005, [1960]) heeft ons daarbij reeds geleerd dat het *Ik* zich vormt op basis van identificaties en zo een gelaat creëert. Deze identiteit houdt de illusie van eenheid, zelfkennis en zelfbeheersing in stand (Lacan, 2005, [1960]). Migreren legt het laagje vernis op de identiteit vaak bloot en dit ten gevolge van zowel de intrapsychische als ook interpersoonlijke bevraging die eigen is aan de confrontatie met het *anders-zijn*. Deze vreemdheid heeft voor de autochtoon daarbij vaak een dubbele bodem: de vreemde ander als religieuze en culturele ander.

Loobuyck (2015) spreekt in de context van islam en de westerse maatschappij over een *politiek van angst* waarbinnen de islam soms gezien wordt als radicaal-conservatieve religie en mogelijk bedreigend voor de democratische principes. Het Westen is daarbij nog onderhevig aan de kwetsuur van het einde van de twintigste eeuw – het gegeven dat men zich tevreden moet stellen niet meester te zijn over alle gebeurtenissen en dat totale kennis onmogelijk is (Aubenas & Benasayag, 2003). Om deze *politiek van angst* te begrijpen dienen we verder stil te staan bij de islam en hoe deze op zich doorheen de tijd constant in verandering is zoals dat ook het geval is voor de westerse maatschappij.

Aslan (2009) wijst ons erop dat niet een religie gewelddadig of vredevol is maar dat dit afhangt van de subjectieve interpretatie ervan. Armstrong (2005) merkt daarbij op dat wat alle religies delen de stelling is dat de ultieme werkelijkheid in essentie onuitspreekbaar en niet volledig representeerbaar is. Er is met andere woorden altijd een rest, iets van het Reële dat niet

gesymboliseerd kan worden. Het is deze rest die fundamentalistische stromingen ontkennen vanuit de veronderstelling sluitend te weten wat God wil en van hen verwacht. Op dit punt zien we een raakpunt met de westerse tijdgeest: het gegeven dat ratio dé manier lijkt te zijn om dé waarheid te achterhalen. Dit mondt uit in een gerationaliseerde, geobjectiveerde benadering van religie, terwijl we in de geschiedenis van elke religie merken dat een mythologische – voor interpretatie vatbare – interpretatie zich met een meer vormelijke beleving verknoopt (Armstrong, 2009a).

Platti (2003) benoemt dit als de opkomst van een Saoedisch accent van de islam sinds 9/11: de dominantie van de interpretatie van de islam als een levenscode die inclusie in en exclusie uit de gemeenschap bepaalt. Belangrijk om hierbij te vermelden is het gegeven dat deze code geen rechtstreekse voorschriften van de profeet Mohammed omvat maar een interpretatie is van enerzijds verzen uit de Koran en anderzijds de *Hadith*, een neerslag van wat Mohammed heeft gezegd, gedacht en gedaan tijdens zijn leven. In tegenstelling tot het katholicisme dat een duidelijke top-down structuur heeft waarbinnen de kerk als instantie medieert tussen de gelovige en God, kent de islam geen formele institutionalisering. Het opstellen van *een* levenscode wilde aanvankelijk een gemeenschap creëren waarbinnen het ultieme oordeel aan God wordt overgelaten (Platti, 2003), maar wordt in de vernieuwde vorm benaderd als *de* code om mens te zijn. Dit druist in tegen een geschiedenis van lokale, cultureel gekleurde interpretaties waarbij de islam als geloof zich verknoopt met individuele en culturele gewoontes. Enkele vormelijke karakteristieken – het gebed, het vasten, de bedevaart – vormen daarbij een gemeenschappelijke deler, daar waar een eerder *volkse beleving* van de islam, een cultureel gesubjectieerde duiding waarbinnen plaatselijke ankerpunten de islamitische ervaring vormen en tot uitdrukking brengen, over de hele wereld verschillen.

Het is net dit kompas voor de religieuze ervaring dat in een context van migratie verloren gaat. De veelheid aan interpretaties van de islam enerzijds en de blik van de westerse maatschappij op de islam anderzijds spelen daarbij een rol in het heruitvinden van de coördinaten die het moslim-zijn definiëren. Dit biedt de vormelijke – gecodeerde – invulling van de islam de ideale voedingsbodem om zich als één stem, één interpretatie aan te dienen om de imaginaire contouren van een gemeenschap, een collectief, een identiteit af te tekenen.

De gelaagdheid van de islam die we terugvinden in de negenennegentig namen van God die de innerlijke diversiteit en subjectiviteit in de mens typeren (Ahmed, 2002), riskeert hiermee verloren te gaan. In een migratie kan dus een deel van de mythologische beleving van de islam verloren gaan. Een mythe is daarbij geen nauwkeurig verslag van een historische gebeurtenis (Armstrong, 2009a) maar dient als narratief om de menselijke conditie, de existentie te begrijpen. De mythe tot waarheid vermaken is hier de vernuftige kunstgreep die radicale stromingen gebruiken om de zoekende gelovige een totaalantwoord aan te reiken.

Zizek (2015) benoemt in het kader hiervan de volgende paradox: waarom voelt de gelovige die *De Weg* meent te hebben gevonden zich bedreigd door de ongelovige? Het lijkt te zijn dat de gelovige als gevolg van de bedreigende verleiding in zichzelf, een vorm van ongelooft of tekort aan geloof, in zichzelf één waarheid zoekt. Hij voelt zich met andere woorden niet per se superieur noch wil hij de religieuze identiteit verdedigen, maar bestrijdt een onderliggend gevoel van inferioriteit. De gelovige is volgens Zizek (2015) al geassimileerd aan de westerse waarden en veroordeelt in feite zichzelf.

De jongeman uit de inleiding is hier een sprekend voorbeeld van: *na enkele sessies spreekt hij over het meisje waar hij al wekenlang mee chat. Dit is de eerste maal dat een barst in het schild van de perfecte zeventienjarige moslimjongen duidelijk wordt. Hij begrijpt zelf niet goed wat hem aantrekt in een niet-gelovige en doet er alles aan om te vermijden dat iemand van zijn gezin zou weten dat hij verliefd is, dat hij wegdwaalt van wat hij het goede pad noemt. Een groot deel van de kuur zal in het teken staan van een conflict dat meer en meer*

*intrapsychische contouren aanneemt en minder in een spreken over het zich als soldaat in de Heilige Strijd werpen.*

Waar kunnen we de voedingsbodem voor een geradicaliseerde interpretatie van de islam dan traceren? De eerste tekenen vinden we terug in bepaalde islamitische landen waar *het islamisme* zich als politieke beweging positioneert die een Islamitische Staat wil installeren en dus tegen de logica van de geschiedenis van de islam ingaat, die zich typeert door de afwezigheid van een politiek instituut (Aslan, 2009). Chebel (2010) meent in deze nieuwe interpretatie van de islam een manier waar te nemen om de geschiedenis van het westers kolonialisme te verzachten. Het salafisme dat in de kern apolitiek is en de moslims groepeerde die de islamitische leer zowel privé als in de publieke ruimte op de letter volgen (Benyaich, 2015), krijgt in het islamisme een hyperidentitair accent door de nadruk te leggen op het externaliseren van de religieuze beleving (Benslama & Khosrokhavar, 2017) en wordt politiek gekleurd. Via allerlei moderne kanalen worden jongeren gemobiliseerd door hen een eenduidige en heldere identiteit aan te reiken (Benhaddou, 2016). We zien hierin de eerste sporen van het *jihadisme* dat de nadruk legt op transnationalisme, de vorming van een gemeenschap over landsgrenzen heen, en elementen bevat uit het islamisme dat aanvankelijk eerder een nationale ideologie was (Aslan, 2009) en het salafisme dat een islamitische code voorschrijft.

Etymologisch verwijst *jihad* naar een innerlijke strijd tegen de eigen passies en verlangens die de ziel bezoedelen (Aslan, 2009). Vrij vertaald kunnen we dit begrijpen als een poging om het *Es* en de driften te beteugelen. Jihad verwijst dus naar het uitvoeren van een inspanning om een betere moslim te worden (Fraihi in Loobuyck, 2015). In het jihadisme echter krijgt de betekenaar *jihad* een nieuwe betekenis door vooral de fysieke strijd tegen onderdrukking en het bestrijden van innerlijke en uiterlijke vijanden van de islam te onderlijnen. We lezen hier dus eerder een sociaal-politieke beweging in die gebruik maakt van religieuze symbolen om een collectieve identiteit te creëren over de nationale grenzen heen. Het jihadisme is dus geen terugkeer naar de traditie maar een nieuw fenomeen dat zichzelf als waardig alternatief voor de westerse moderniteit ziet (Aslan, 2009; Benyaich, 2013).

Wat is het aandeel van het Westen in de vaststelling dat het jihadisme vooral bij jongeren zo populair is? Vermoedelijk wordt de aantrekking tot deze identiteit sterk gevoed door de effecten van een falend migratiebeleid. Aslan (2009) verwijst hier naar het feit dat in de geschiedenis van Europa de islam *de vreemde ander* bij uitstek is. Sinds enkele decennia is diezelfde vreemde echter aanwezig tussen ons (Laroui, 2006) waardoor het zoeken naar *afgrenzing* brandend actueel is. Aslan (2009) stelt vast dat volgens sociologische criteria die integratie meten – de landstaal spreken en onderwijs volgen – de meeste kinderen van migranten relatief goed geïntegreerd zijn. Hij onderscheidt hierbij zelfactualisering als karakteriserend voor het Westen en merkt daarbij op dat hier voor sommige moslimjongeren het schoentje wringt: men heeft de indruk dat Europeaan en moslim zijn een onmogelijk huwelijk is. Daarenboven mag men niet vergeten dat in Europa etniciteit en nationaliteit zo goed als volledig overlappen: men wordt geboren als Europeaan, wat maakt dat elke nieuwe generatie *vreemden* blijven (Aslan, 2009).

Het Westen typeert zich daarbij door wat Benasayag (2015) het *présent-isme* noemt: een tijdperk waarin de maakbaarheid van de mens sterk onderlijnd wordt en het heden massaal en onnipresent is en losgekoppeld van een context. Eén van de gevolgen hiervan is voor hem dat er een vorm van *dwang tot kunnen, tot slagen* heerst. Deze angst kan dermate groot zijn dat deze geprojecteerd wordt op de ander, een angst voor de vreemde wordt (Benasayag, 2015). In eenzelfde beweging merken we bij die vreemde op dat hij zich tracht te ontdoen van een dubbele minderwaardigheid: ten aanzien van zowel het land van herkomst als het land van aankomst. Een nieuwe identificatie vindt hij daarbij soms in een gedeterritorialiseerde identiteit die past bij de gedeterritorialiseerde wereld waarin hij leeft. Het internet speelt daarbij in op de idee dat

de traditionele islamitische leiders corrupt zijn en voedt het jihadisme als een transnationaal alternatief voor zowel de westerse als de Arabische Grote Ander (Aslan, 2009).

Hoe kunnen we dit vertalen binnen de context van de identiteitsvorming? De vraag naar identiteit, naar de essentie van het *Ik*, wordt in deze interpretatie van de islam gereduceerd tot een religieuze vraag: men definieert zichzelf niet meer primair vanuit de etniciteit of de nationaliteit, vanuit de sekse of de kalenderleeftijd, maar louter als moslim of moslima. Dit betekent dat de sociale verankering in het westers noch het Arabisch narratief voldoende dragend is, waardoor er een dreigende confrontatie is met het gegeven dat er geen Ander van de Ander is.<sup>10</sup> Dit kan een erotiserende verhouding tot de jihad faciliteren voor jongeren die de ervaring hebben van hier noch van elders te zijn en in het jihadisme een alternatief symbolisch kader vinden.

De religieuze identiteit als primaire identiteit kunnen we dus zien als een nieuw en *modern* fenomeen. Armstrong (2009b, [2003]) schrijft daarbij dat we religie, net als seksualiteit, kunnen begrijpen als een menselijke behoefte waarvan de invloed zich op alle levensterreinen uitstrekt. Wordt deze onderdrukt of in vraag gesteld, dan kunnen de gevolgen net zo explosief en destructief zijn als de repressie van de seksualiteit. In het Victoriaanse tijdperk hadden we de klassieke hysterische patiënten waar Freud over schreef, vandaag is de extremist mogelijks een symptoom van onze tijd. Hij creëert daarbij een God die als een idool fungeert: een persoonlijke God die naar het eigen beeld is gevormd (Armstrong, 2009b, [2003]) en die ook bondgenoot kan worden, aanvoerder van een heilige strijd in Zijn Naam.

De grootste metafoor voor God zijn wij zelf: de vermenselijkte God (Aslan, 2017) waarbij we God modelleren naar onze behoeften en de illusie creëren dat we Zijn Taak verrichten (Aslan, 2018). In de jihad wordt daarbij een identitaire terugtocht gepretendeerd maar in de kern is het jihadisme hypermodern: religiositeit wordt naar analogie met het kapitalisme een consumptiegoed waar aan iedere vraag en elke twijfel beantwoord wordt (Aubenas & Benasayag, 2003). Dit leidt tot twee interpretaties van de geschiedenis: (1) De islam is in de onmogelijkheid om de universele waarden van het Westen te integreren versus (2) het Westen heeft een dwingend verlangen naar werelddominantie tegen dewelke moslims zich trachten te verzetten (Maalouf, 2003).

## Slot

*Hij is onlangs getrouwd en komt spreken over de angsten die hem sinds kort overspoelen. Hij gelooft weinig in psychologie en denkt van mij de medicatie te krijgen die hem opnieuw normaal zal laten functioneren. Zelf ben ik vooral onder de indruk van zijn donkere verschijning: een middellange baard, bruin getinte islamitische klederdracht, het donkere vlekje op zijn voorhoofd dat mij toont hoe vaak hij bidt, het hoofd schurend over het gebedstapijt. Hij adresseert mij wisselend als psycholoog en medegelovige en op het einde van de sessie verschijnen de eerste woorden die op een strenge gewetensfunctie wijzen. In de volgende sessies spreekt hij over de islam, over de ongelovigen, over zijn vaag plan humanitair werk in Syrië te doen. Stukje bij beetje duiken de eerste woorden op die in de richting van een doodswens wijzen.*

---

<sup>10</sup> De *jihadist* als betekenaar illustreert deze imploderende ervaring schrijnend. Het Westen noch het land van origine neemt de verantwoordelijkheid op voor de condities die een aantrekkings tot de jihad als terreurdaad faciliteren. Er is letterlijk en figuurlijk geen plaats voor de jihadist in geen van beide betekenaarskettingen die het symbolisch narratief van deze maatschappijen vormen.

Zijn dood en geweld het ware gelaat van de islam, zoals soms wordt gedacht? Benslama (2002) verwijst naar de profeet Mohammed die het belang van onderwijs – *Iqra!* – onderstreept. *Iqra* is een van de eerste verzen uit de Koran die de lectuur van de teksten benadrukt, zodat deze in een historische context kunnen geplaatst worden (Benhaddou, 2016). Het gegeven dat de Koran zich over een periode van zevenentwintig jaar aan de profeet heeft geopenbaard, onderschrijft het belang van tijd en interpretatie van de heilige geschriften. Dit contrasteert met het postislamisme dat eerder een totaalantwoord aanreikt dat geen verder denken vraagt maar verwordt tot een consumptiegoed. In de radicale interpretatie van de islam wordt deze context opgeheven, analoog aan de coupure met de geschiedenis en de cultus van het *presentisme* die het westers tijds klimaat typeert (Benasayag, 2006). Met Lacan kunnen we stellen dat een betekenaar uit een betekenaarsketting wordt geïsoleerd en daardoor ook iedere betekenisgeving verliest.

*Naast een doodswens duiken tijdens de preliminaire gesprekken meerdere blessures in zijn spreken op: hij getuigt over een afstand tussen hoe hij zijn geloof ervaart en de islam die door zijn ouders werd overgedragen. Inshallah, als God het wil is daarbij de formule die iets van de kloof tussen beide overbrugt, maar hij meent dat Gods wil geen passieve onderwerping is maar van hem een actieve rol vraagt in de strijd om zijn recht op moslim-zijn te verdedigen. In het discours van onrecht jegens moslims en solidariteit tussen gelovigen dat hij op verschillende websites en fora opzoekt, vindt hij een ankerpunt. Tegelijkertijd worden ook enkele kwetsuren in zijn geschiedenis duidelijk: zijn goede rapporten op de lagere school en het slaafs volgen van het advies voor beroepsonderwijs door zijn ouders, een vakantiejob waar een leidinggevende zijn geloof bekritiseert en echoot met vroegere ervaringen, een vader die binnenshuis tiranniek is maar naar buiten toe nederig en voorbeeldig lijkt.*

Het postislamisme kunnen we zien als een interpretatie van de islam die los staat van een context en een geschiedenis, een gedeterritorialiseerde politieke islam. Ramadan (2016) stelt dat de islam de individuele verantwoordelijkheid van het subject onderstreept, een gegeven dat in het postislamitisch denken lijkt te ontbreken. In extremis verwordt men zo tot *het vreemde ding, de ander*: potentieel gevaarlijk, barbaars, onontwikkeld, ontmenselijkt. De betekenaar *radicalisme* die etymologisch niet per definitie aan geweld gelijkstaat, wordt daarbij maar al te vaak eenduidig op de islam geprojecteerd. Waar in de psychoanalyse het verschil centraal staat, merken we op dat dit in het dagelijks leven problematisch is. Waar voor de eerste generatie migranten er een duidelijke grens was – het *gast* in *gastarbeider* onderstreept hierbij treffend het tijdelijke karakter dat toentertijd aan migratie werd toegekend –, stelt zich een generatie later de vraag naar wat het verschil is wanneer migrantenjongeren dezelfde rechten als de autochtone bevolking opeisen. In de maatschappelijke discussie valt daarbij vaak de dwang tot integratie op. Waar het vreemde voor de psychoanalyse de norm is, merken we in het maatschappelijk debat dat het vreemde als uitzondering wordt gezien, als datgene wat via de formule van de integratie moet opgeheven worden.

De betekenaar *priemgetallen* illustreert in deze context treffend de uitzondering: als cijfers laten ze zich niet reduceren tot de klassieke regels van de wiskunde, tonen daarenboven aan dat zelfs in het meest ogenschijnlijk sluitend systeem ook iets irrationeel opduikt: datgene wat particulier en singulier is, wat zich niet tot regels laat herleiden. Misschien is het ook net dat solitaire karakter ervan dat poëtisch is, net omdat dit ook het subject typeert? In de kern is ieder van ons *allochtoon*: deels vervreemd van zichzelf, gekenmerkt door een tekort dat de stuwende kracht is achter het verlangen.

In de praktijk kan de constante ervaring van een doorprikte illusie van eenheid echter dermate destabiliserend zijn dat deze exclusief aan de ander wordt toegeschreven: niet mijn binnenkant is vreemd, onaf en aangedreven door agressie maar de barbaarse en onontwikkelde

ander heeft nog een weg naar beschaving af te leggen. De islam dient zich hier bij uitstek aan als betekenaar en drager van datgene wat onze eigenheid riskeert te bedreigen, een dreiging die echter eigen is aan ons bestaan. Bij de extremist zelf kunnen we concluderend stellen dat het postislamisme het restproduct is van de ontkenning van de limieten van de subjectwording, een proces dat gaandeweg het gelaat van een subject zonder schijnbaar tekort noch verlangen aanneemt.

*Abrupt breekt de man de sessies af om na een klein jaar opnieuw in mijn agenda op te duiken. Zijn echtgenote is zwanger en de confrontatie met het vaderschap is de crisis die hem opnieuw doet wankelen. De aantrekking tot de dood lost in de botsing met onbeschreven nieuw leven een beetje grip en in enkele sessies zoekt hij actief naar oriëntatiepunten om zichzelf als man, als vader, als moslim en als burger te definiëren.*

### **Literatuurlijst**

- Ahmed, D., Irfani, S. & Colpaert, M. (2002): *Voorbij de laatste grens – Pakistan, de islam en het feminisme*. Antwerpen. Epo.
- Armstrong, K. (2005): *De strijd om God – een geschiedenis van het fundamentalisme*. Amsterdam. De Bezige Bij.
- Armstrong, K. (2009a): *De kwestie God – de toekomst van religie*. Amsterdam. De Bezige Bij.
- Armstrong, K. (2009b, [2003]): *Een geschiedenis van God*. Amsterdam. De Bezige Bij.
- Aslan, R. (2009): *How to win a cosmic war – confronting radical religion*. London. Arrow Books.
- Arpin, D. (2016): A fundamentally unbelieving time, *The Lacanian Review*, 1. P. 71-75.
- Aubenas, F. & Benasayag, M. (2003): *Verzet als scheppende kracht*. Gent. Academia Press.
- Benasayag M. & Del Rey A. (2011): *De l'engagement dans une époque obscure*. Neuvy-en-Champagne. Le passager clandestin.
- Benasayag, M. (2015): *Clinique du mal-être – la 'psy' face aux nouvelles souffrances psychiques*. Paris. La Découverte.
- Benhaddou, K. (2016): *Is dit nu de islam?* Gent. Borgerhoff & Lamberigts.
- Benslama, F. (2002): *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*. Paris. Aubier.
- Benslama, F. (2005): *Déclaration d'insoumission – à l'usage des musulmans et de ceux qui ne le sont pas*. Paris. Flammarion.
- Benslama, F. (2014): *La guerre des subjectivités en islam*. Paris. Lignes.
- Benslama, F. (red.) (2015): *L'idéal et la cruauté – subjectivité et politique de la radicalisation*. Paris. Lignes.
- Benslama, F. (2016): *Un furieux désir de sacrifice – le surmusulman*. Paris. Ed. du Seuil.
- Benslama, F. & Khosrokhavar, F. (2017): *Le jihadisme des femmes – pourquoi ont-elles choisi Daesh?*. Paris. Ed. du Seuil.
- Benyaich, B. (2013): *Islam en radicalisme bij Marokkanen in Brussel*. Leuven. Van Halewyck.
- Benyaich, B. (2015): *Radicalisme – extremisme – terrorisme*. Leuven. Van Halewyck.
- Chebel, M. (2015): *L'inconscient dans l'islam*. Paris. CNRS.
- Davis, C., Pound, M. & Crockett, C. (red.) (2014): *Theology after Lacan – the passion for the Real*. Eugene, USA. Cascade Books.
- Devisch, I. & De Kesel M. (red.) (2007): *Fundamentalisme face to face*. Kampen. Klement.
- El-Omari, A. (2016a): Identiteit op de vlucht: psychoanalyse als mogelijk beroep, *Psychoanalytische Perspectieven*, 34, (3). P. 255-282.
- El-Omari, A. (2016b): De migrant en singulariteit: een 'vreemd' koppel?, *Psychoanalytische Perspectieven*, 34, (3). P.235-253.

- El Shakry, O. (2017): *The Arabic Freud – psychoanalysis and islam in modern Egypt*. New York. Princeton University Press.
- Freud, S. (1984, [1912-1913]): Totem en taboe. *Freud, Werken, Cultuur en Religie* 4. Boom. Amsterdam. P. 19-211.
- Freud, S. (1984, [1930]): Het onbehagen in de cultuur. *Freud, Werken, Cultuur en Religie* 3. Boom. Amsterdam. P. 77-173.
- Freud, S. (1987, [1921]): Massa-psychologie en ik-analyse. *Freud, Werken, Cultuur en Religie* 5. Boom. Amsterdam. P. 9-94.
- Freud, S. (1987, [1927]): De toekomst van een illusie. *Freud, Werken, Cultuur en Religie* 5. Boom. Amsterdam. P. 95-160.
- Göncü, Konrad (2017): Europe at a crossroad: addressing the refugee crisis by solidarity or moral panic. [www.pschoanalysis.today](http://www.pschoanalysis.today).
- Khosrokhavar, F. (2014): *Radicalisation*. Paris. Ed. De la maison des sciences de l'homme.
- Lacan, J. (1966): *Ecrits*. Paris. Ed. Du Seuil. P. 130.
- Lacan, J. (2005, [1960]): *Le triomphe de la religion*. Paris. Ed. du Seuil.
- Laroui, F. (2006): *De l'islamisme – une réfutation personnelle du totalitarisme religieux*. Paris. Robert Laffont.
- Loobuyck, P. (red.) (2015): *De lokroep van IS – Syriëstrijders en (de)radicalisering*. Kalmthout. Pelckmans.
- Maalouf, A. (2009): *Le dérèglement du monde*. Paris. Grasset & Fasquelle.
- Nathan, T. (2007): *A qui j'appartiens – Ecrits sur la psychothérapie, sur la guerre et sur la paix*. Paris. Empecheurs de penser en rond.
- Nussbaum, M. (2013) : *De nieuwe religieuze intolerantie*. Amsterdam. Ambro-Anthos.
- Platti, E. (2003): *De islam, van nature een vijand?*. Averbode. Averbode/Erasmé.
- Ramadan, T. (2016): *Le génie de l'islam – initiations à ses fondements, sa spiritualité et son histoire*. Paris. Archipoche.
- Roy, O. (2015): *La peur de l'islam*. La Tour-d'Aigues. Ed. de l'aube.
- Stern, J. (2004): *Terreur in naam van God – waarom religieuze extremisten doden*. Utrecht. Het Spectrum.
- Vranckx, R. (2015): *Oorlog om geesten*. Gent. Borgerhoff & Lamberghts.
- Zeegers, M. (2016): *Ik was één van hen (drie jaar undercover onder moslims)*. Amsterdam. Podium.
- Zizek, S. (2015): *Quelques réflexions blasphématoires – islam et modernité*. Arles. Actes Sud.
- Zizek, S. (2016): *La nouvelle lutte des classes – les vraies causes des réfugiés et du terrorisme*. Paris. Fayard.